

Miután megtudtam, mi lesz a mostani *Lábjegyzet*-konferencia alcíme, csakhamar átláttam, még ha kezdetben csak homályosan is, hogy az erősz filozófiai fogalmára irányuló vizsgálódásaim¹ kibővítésére fogom majd felhasználni előadásomat. Később, a CEU kiváló könyvtárában épp a szerelemfilozófiákról szóló angol nyelvű írásomon dolgozva, szinte véletlenül akadt a kezembe néhai Losonczi Péter barátjának és szerkesztőtársának, Aakash Singh-nek *Eros tyrannos* című kötete,² amelynek középontjában Leo Strauss és Alexandre Kojève vitája áll Xenophón *Hierón, a zsarnok* című dialógusa kapcsán.³ Ennek és Strauss önálló Platón-elemzéseinek első, felszínes olvasása során vált világossá számomra, hogy komoly jelentősége lehet a kutatásaim szempontjából, ha összevetem Platón és Xenophón egyaránt *Lakoma* (Sziümpozion) címen megírt írását. Így formálódott ki apránként a mostani gondolatmenet koncepciója és fő vonala. A platóni illetve a xenophóni *Lakoma* Erőszra és a poliszra vonatkozó elgondolásait fogom kiemelni az első részben, majd hozzákötöm mindezt ahhoz, ami Platónnál – a recepciótörténetben igen népszerűvé váló – mitikus elbeszélés-ként jelenik meg Erősz foganasáról-születéséről Zeusz kertjében, ahol az „esemény” főszereplői a *Porosz*, illetve *Penia* nevek révén tesznek szert önálló személyiségre. Porosz a bőség, aki nektártól megittasultan elalszik az istenek Aphrodité születését ünneplő lakomáját követően, Penia a szűkösség, szükség, hiány, aki megfoganja Erősz az alvó Porosztól. Nálam inkább Penián lesz ugyan a hangsúly, de – *sit venia verbo* – stilisztikai okokból mégis Poroszt emeltem be a címbe. Ez a szál vezet majd el a Hierónról szóló íráshoz, amelyből szintén Erősz polisztani vonatkozásait emelem ki.

¹ E vizsgálódások eddigi főbb eredményeit tartalmazzák a következő munkák: Boros Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2014, Boros Gábor: „European Concepts of Love in the 17th and 18th Centuries”, In. Adrienne, M. Martin (Szerk.): *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*, London; New York, Routledge, 2019, 422-440, Boros Gábor, Paolo Santangelo, Roberto Gigliucci: *The Culture of Love in China and Europe*, Leiden, Brill, 2019. (megjelenés előtt).

² *Eros Tyrannos: Leo Strauss & Alexandre Kojève Debate on Tyranny*, Lanham, MD, University Press of America, 2005.

³ Xenophón úttörő politikai víziójának a mai helyzetben különösen tanulságos elemzését lásd Gelenczey-Mihályt Alirán: „Hierón. Xenophón 'tűrannikus' dialógusa”, In. *Ókor*, 3. (2004. 3), 7-15, valamint hasonló című doktori disszertációját, amely az ELTE Egyetemi Könyvtárban és a BTK Filozófiai Intézet könyvtárában férhető hozzá.

Mint ismeretes, Platón a *Lakoma* végéhez közeledve juttatja szóhoz Szókratészt. E beszéd egyik nevezetes szakasza az ún. szépséglétrát írja le. Az egy test szépsége iránti szerelemtől föllépünk a sok testben észrevett szépség szeretetéhez, innen pedig a lélekéhez. A polisztan szempontjából érdekes létrafokra ezt követően hágunk fel:

[...] még ha szerény is a test virága, a lélek értékes, s ennyi elég neki arra, hogy szeresse, törődjön vele, s olyan gondolatokat szüljön, amelyek jobbá teszik az ifjakat. Ez viszont arra készíti, hogy az eljárásrendekben és a törvényekben [ἐπιτηδεύμα, νομός] meglássa a szépet, s észrevegye, hogy mindez rokonságban van egymással [...] (210c, A79)⁴

Ebben a passzusban ugyan semmilyen formában nem fordul elő a polisz, a város szó, de aligha lehet kétségünk a felől, hogy a poliszt az individuumok felett összetartó szokás- és jogrendről van szó, *mint* a szépség kitüntetett formájáról, amely épp annyira fölötte áll a fizikai értelemben létező városnak, mint amennyire a lélek fölötte áll a fizikai vagy akár pusztán biológiai értelemben létező testnek, akár egyről, akár sokról legyen szó. A törvényhozásban ténykedő bölcsességszerető, vagyis a „politikus” abban az értelemben, amelyben a *Gorgiasz* egy pontján Szókratész önmagát nevezi az egyetlen valódi politikusnak Athénban,⁵ az ifjak jobbításával morális tökéletességet, kiválóságot – *areté, virtus* – „szül” az ifjak lelkébe. Ebből a perspektívából a polisz „lelkének” „megtestesítésére” irányuló *par excellence* politikai tettként jelenik meg az, ahogyan a *Phaidónban* Szókratész az ifjú tanítványok jobbítása céljából számot ad döntéséről, mely szerint elfogadja a halálos ítéletet s együttműködik végrehajtójával.⁶ Ugyanez a tett azonban nyilvánvalóan Erősz motiválta tettként jelenik meg, ha a szépséglétra negyedik fokaként értelmezzük. Ezt hangsúlyozza drámaian Ficino *Lakoma*-kommentárjának zárlatában:

Így az ifjúság számára egyetlen útja marad az üdvösségnek: Sókratész társasága. [...] az igazi szerető pásztor módjára őrzi báránykainak nyáját a hamis szeretőktől, akár a farkasok torkától és a ragálytól. [...] Ennek okán ifjúságunk védelmezője hazája üdvéért saját dolgainak intézését elhanyagolván felvállalta az ifjak gondozását.

⁴ Az idézeteket az új Platón-fordításból veszem, az „A” rövidítés erre a kötetre utal: Platón: *A lakoma*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 2005.

⁵ „Szerintem rajtam kívül csak kevesen, de lehet, hogy egyedül én vagyok az, aki ma Athénban az igazi politikai művészetet képviselem, és a gyakorlatban is alkalmazom” – állítja Szókratész, In: Platón: *Gorgiasz*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1998, 141.

⁶ 98c-99a.

[...] Ily módon a zsenge korú Phaidónt, aki nyilvánosházban volt prostituált, kiváltotta ebből a szerencsétlenségből, és bölcselővé tette. Platónt, aki a költészetnek szentelte magát, arra kényszerítette, hogy tragédiáit tűzbe vesse, és becsesebb tanulmányokba kezdjen. Xenophónt a közönséges fényűzéstől a bölcses józanságához vezette el. [...] Phaidrost szónokból bölcselővé, Alkibiadést tudatlanból igen nagy tudású emberré tette. [...] Charmidés neki köszönhetően tekintélyessé és tiszta erkölcsűvé [...] lett. [...] Ennél fogva nem is annyira kellemes, mint inkább hasznos volt Sókratés társasága, és amint Alkibiadés mondja, az ifjak sokkal odaadóbban szerették, mint amennyire ő szerette őket.”⁷

Kevésbé drámaian ugyan, de legalább ekkora súlyt ad neki Arisztotelész is, amikor a helyesen értett boldogság elősegítését célzó törvények megalkotását és az ifjak ezek szellemében való nevelését a családon túlmutató feladatnak tekinti, amelynek megoldásából – szerencsés esetben a család mellett – a valódi barátoknak, sőt az egész poliszközösségnek is ki kell vennie a részét épp a törvények és a szokásjog megalkotása és fenntartása révén.⁸

Ugyanakkor nem szabad megfeledkezni arról, hogy valamennyi említett gondolkodó rögzíteni kívánja a létra felső végpontját is. A politika egyik bölcsességszeretőnél sem *politikatudomány* a Strausstól diszkriminált értelemben:⁹ nem pusztán a hatalom megszerzésének és megtartásának kommunikációs és rendőrségi (*police*) technológiája, teljesen függetlenül attól, hogy milyen értékrendet képvisel – vagy képvisel-e egyáltalán bármilyen értékrendet – a hatalom gyakorlója. A poliszéletet alkotó eljárásrendeket és törvényeket ugyanis éppen úgy, mint a lélek életét irányító elveket a valódi szép és jó ismeretére kell alapozni. Ez persze ismét csak visszakapcsolható s kapcsolandó az Erósról szóló beszédek világához is: a közönséges illetve az égi Aphroditét kísérő két Erósz mind a célok, mind az eszközök tekintetében a szeretetre épülő poliszéletet kell, hogy elősegítse. Előadásom záró részében fogunk majd ismét találkozni ezzel a gondolattal immár Xenophón Hierón számára Szimonidésszel előadatott elveiben.

Ezt megelőzően azonban tekintsük át először röviden Xenophón *Lakomá*-ját, különösen annak poliszelméleti és poliszgyakorlati aspektusait.

Platón *Lakomája* első, sőt második olvasásra sem tűnik igazán politizáló műnek, noha számos eleme van, amelyek értelmezhetők poliszéleti síkon.

⁷ Ficino: *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*, Budapest, Arcticus, 2000, 121 sk.

⁸ Lásd *Nikomakhoszi etika*, 10. könyv.

⁹ Lásd L. Strauss: *What is Political Philosophy*, Chicago, Chicago UP, 1959, *passim*.

Xenophón *Lakomája* viszont annál inkább kínálkozik az athéni polisz vertikális metszetét nyújtó műként való olvasásra, olyan műként, amelyben vegyítetten találkozunk több kérdéssel, amelyek Platónnál külön állnak. Fontos példa erre a bölcsességszeretők és a pénzemberek világa, amelyek a platóni *Lakoma* elején, a sokszor elemzett¹⁰ bonyolult eltávolítási szakaszban élesen elválnak egymástól. Egy másik fontos példa a Szókratészként felléptetett beszélő és a többiek viszonya: Xenophón műve Szókratészt nem emeli ki a többiek köreiből, sőt neki adja szinte az athéni lakomák hagyományos „borkirályának”, ceremóniamesterének szerepét is. Az így megjelenített Szókratésznek és Kalliásznak, a lakoma házigazdájának együttes felhívására indul el a beszédek sora, amelyekben ki-ki elmondja, „miben érzi magát a legkiválóbbnak” (3/3, O 16).¹¹

A beszédek jellege nem platóni, nem zárulnak szigorúan önmagukba. Egyrészt a szereplők félbeszakítják egymást, másrészt játszó személyek különböző produkciói kapnak fontos szerepet. Xenophón írásának ez a sajátossága egyes pontokon fényt vet Platónéra is, kivált olyan pontokon, ahol szinte explicit ráutalással is találkozunk.

Visszatérve a poliszélet vertikumának kevert bemutatására, a házigazda Kalliász ugyan a kiválóság tanítójaként tünteti föl magát, de a célzásokból kiderül, hogy vagyona felmérhetetlen. Rengeteg pénzen vásárolt poliszfilozófiája abban csúcsosodik ki, hogy még igazságosságra is pénzadományok révén nevelné az embereket. A dialógusban megjelenített poliszvertikum alsó végén a Ficinótól is említett Kharmidész áll, aki egyenesen a szegénységét tartja a legtöbbre, amelyre – mint Szókratész nevében Xenophón hozzáfűzi –

senki sem irigykedik, nem versengenek érte, akkor is megmarad, ha nem vigyázol rá, sőt minél kevesebbet törődsz vele, annál szebben gyarapodik. (3/9, O 18)

Kalliász és Kharmidész között állnak a többiek, akik valamilyen szinten mind a polisz jól meghatározható szerepet betöltő figurái, nem olyasféle *idiotészek*, mint a platóni *Lakoma* beszélői. Ahogy erre már utaltam is, legkivált Szókratész felléptetésének módján látszik ez a különbség. Platón igazán emberfeletti emberként ábrázolja: mielőtt belép Agathón házába, vagy másfél órán keresztül áll és elmélkedik egy közeli kapualjban; nem csekélyebb szereplő, mint maga Alkibiadész tanúsítja kiválóságát és önfeláldozását a harcban, a

¹⁰ Lásd például Ritoók Zsigmond: „A platóni *Lakoma* bevezetése”, In: Betegh Gábor et al. (Szerk.): *Türedékes hagyomány*. Steiger Kornélnak, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, 121-130.

¹¹ A következőkben a következő kiadásból idézem a szöveget az O betűvel hivatkozva rá: Xenophón: *Filozófiai és egyéb írásai*, Budapest, Osiris Kiadó, 2003.

végén pedig megtudjuk, hogy még a végtelenül nagy mennyiségben fogyasztott bor sem vesz erőt rajta.

Szókratész pedig, miután így elaltatta őket, felkelt és eltávozott. Arisztodémosz szokása szerint követte. A Lúkeionba ment, megmosakodott, a napot úgy töltötte, mint máskor, s miután eltöltötte, estefelé hazament, hogy nyugovóra térjen. (223d, A 97)

Xenophónnál is megjelenik egy Arisztodémoszhoz hasonlóan szerelmes tanítvány, Antiszthenész, aki – ismét csak ellentétben a platóni Arisztodémoszsal – nagyon is részese a dialógusnak, olyannyira, hogy nyilvánosan meg is vallja szerelmét. Szeretett mestere, Szókratész valódi ember voltát még az is kiemeli, hogy halványan a platóni borkirály, az orvos Erüximakhosz szerepére utalva – kissé megfricskázva persze Gorgiaszt is – a mértéktelen ivás fontosságára hívja fel a figyelmet:

Ha nyakló nélkül vedelünk, testünk-lelkünk hamarosan belerokkan, és szuszogni sem tudunk, nemhogy beszélni. Ha azonban a szolgálk kis kupákba sűrűn csöpögtetnek, hogy Gorgiasz szavaival szóljak, a bor nem kényszerít részegségbe, hanem rábeszél bennünket, hogy kövessük a vidámság útján. (2/26, O 16)

A poliszvertikum közbülső helyeit tehát egyrészt a szókratészi kettős foglalja el, akik a bölcsességet és egymást egyként szeretik, másrészt a Kalliasz és Kharmidész mellett felvonultatott „látványosságkedvelők” változatos csoportja: apa és fia, Lükon és Autolükosz, a *pankration* bajnoka, akinek kedvéért a belé szerelmes Kalliasz a lakomát rendezi. Ez is meglehetősen ellenpontonban áll Platónnal, akinél egy irodalmár, a „jó”-t a nevében is viselő Agathón színpadi győzelme a lakoma alapja, s persze a házigazda is ő maga, nem egy pénzember. Agathónba Xenophón szerint Pauszaniász szerelmes, ám Platón szövegét olvasva azért Szókratész is legalábbis gyanús.

További „látványosságkedvelők” Hermogenész, aki az istenek iránti odaadásban megmutatkozó jámborságát tartja magában a legkiválóbbnak, s hogy barátaiként tekinthet rájuk. Az ő szerepe a platóni Phaidroszéval rokonítható. Nikératosz kiválósága ambivalens fogadtatásban részesül a társaság tagjai részéről: ő fejből tudja Homérosz valamennyi sorát, s nem egyértelmű, hogy ez vajon pusztán bemagolt tudás-e, vagy az énekmondókénál mélyebb szövegértést is jelent – őket ugyanis a társaság egyöntetűen a legtudatlanabb embereknek nyilvánítja. Találkozunk egy tehetségtelen humoristával, Philipposzal is, aki hívatlanul kért és kapott bebocsátást, ám valóban megnevetetni senkit sem képes. Fellép továbbá egy névtelenül hagyott szüirakúzaí mutatóványos, aki tanítványai, a szintén névtelen auloszos lány, kitharás fiú és

akrobatalány révén avatkozik be lényeges pontokon és módon a beszélgetésekbe. Mindez szintén tekinthető ellenpontként Platónhoz, akinél emlékezetes módon a fuvoláslányokat mindjárt az elején elküldik, elhatározzák, hogy nem isznak, és kezdettől fogva kifejezetten Erószra összpontosítják a beszédek. Xenophónnál kezdettől fogva „együtt-ivás” zajlik, az éneklés, zenélés mellett különböző látványosságokat követnek figyelemmel, s csak a végén kerül igazán szó Erószra, bár nem kétséges, hogy különböző hatásai kezdettől fogva érzékelhetők. Mindennek kiindulópontja Kalliasz szerelme Autolükosz iránt, s ettől nem függetlenül az egész dialógust áthatja úgyszólván valamiféle „füledt erotika”: Autolükoszra igazából mindenki vágyik – „mint amikor az éjben fény villan, minden szem rátapad – ekkor Autolükosz szépsége is minden tekintetet magához vonzott” (1/12, O 10), s amúgy is teljesen behálózza őket Erósz a *mindkét* nem iránti vágyakkal. Kritobulosz ugyan „újdonsült házasság” (2/3, O 12), ám a Kleiniász iránti szerelmének emlegetése, mint látni fogjuk, fontos jelenetet vezet be.

Az egész dialógus a poliszon belül elfoglalt helyzet és a szegénység-gazdagság tengely körül forog. Ami Kharmidész szegénységét illeti, amikor felszólítják, adjon számot e szegénységről, s hogy miért tartja kiválóságnak, rövid monológja szinte sűrített változatát jelenti Hierón érvelésének Xenophón másik dialógusából, mint majd látni fogjuk. Németh György jegyzeteiből megtudjuk, a sűrített megfogalmazások egy olyasfajta eseményt idéznek meg, mint amilyen a peloponnészoszi háborúban elszenvedett vereség volt i.e. 404-ben, amikor az athéniek nagy tömegei elvesztették Athénen kívüli attikai birtokaikat. Ez ugyan kronológiailag nem egyeztethető össze a dialógus fiktív időpontjával, hisz Autolükosz 422-ben nyerte meg a pankration-versenyt, de ez szerintem nem különösebben releváns. Hiszen akár Xenophónra *mint* filozófiai íróra gondolunk, akár Platónra mint bölcsességszeretőre, a cél nem egy történetileg létező polisz életének hű elbeszélése, hanem olyan morális-politikai cselekvési-történeti sémák vizsgálata, amelyek tipikus velejárói a hiány bélyegét magán viselő véges emberi létezésnek. E létezéssel mindig együtt jár a talán transzcendentális-antropológiainak nevezhető értelemben a szükség, a hiány, a nélkülözés – *penia* –, amelyet Platónnál, Xenophónnál Erósz van hivatva megoldani. Erósz, aki, vagy ami persze nem egyszerűen istenként vagy daimónként lép föl a szövegekben, hanem többféleképpen is átvitt értelemben, kétarcú – közönséges, illetve égi – ám személytelen hatóerőként. Ez kölcsönöz első, nem is annyira spekulatív értelmet a Zeusz kertjében történteneknek, melynek következtében Porosz és *Penia* különös nászából létrejött Erósz. A következőkben ilyen politiko-erotikus gondolatmeneteket szeretnék bemutatni, előbb az athéni értelemben vett demokratikus rezsimmal a háttérben, majd a zsarnoki reflexiókkal összefüggésben.

A *Lakomában* Xenophón nem egyszerűen eljátszatja, de igen meggyőzően játszatja Szókratészsal a ceremóniamester borkirály szerepét. Ehhez némi ripacskodást is szükséges tulajdonítani az ifjúság jó pásztorának (Ficino), amely éneklésből, táncból, önmaga s mások kifigurázásából áll. Ugyanakkor persze fenntartja bölcsességszerető énjét is, amely a dialógus első felében olyannyira nem különül el a borkirályságtól, hogy inkább mások emlegetik az ő bölcsességét, sőt egyenest Kalliasz bölcsességét hangsúlyozzák – egész addig, míg fel nem sül vele. A végére viszont előbb kétszeresen is valódi szókratikus párbeszédbe bocsátkozik, majd *kimondottan* Kalliasz dicséretként megjelenített tanítást, ám igazából intést ad neki arról, hogyan kell valódi szeretőként viselkedni. Ez utóbbi műfogás párhuzamos azzal, ahogyan Xenophón a Hierón-dialógus végén Szimonidészsal adat egyfajta poliszvezetési iránymutatást a zsarnoki praxis kritikájaként.

A korábban említett Kritobulosz rövid jelenete a legjobb példa arra, hogyan szövődik bele a bölcsességszerető erotikus tanítása a ceremóniamesteri ripacskodásba. Szókratész a Kleiniaszba szerelmes Kritobulosz rövid monológjára válaszul így fordul hozzá:

Micsoda – hökkent meg Szókratész – Kérkedésedből úgy veszem ki, hogy szebbnek tartod magad nálam!

Bizony, Zeuszra – ismerte el Kritobulosz –, különben csúfabb lennék, mint a szatírlátékok valamennyi Szilénosza. (4/19, O 22)

A Szókratész közismert csúfságának főlemlegetése átvezet egy kételő versengésbe kettejük szépségéről, miközben „váltogatták a tréfát a komoly gondolatokkal”. (4/28, O 23) A versengés persze abban az erotikus térben zajlik, amelyben a közönséges és az égi Aphrodité/Erósz működése oly mértékben szövődik egybe, hogy az nagyon is indokolja Szókratész kimondott kételyét, hogy vajon valóban két párként léteznek-e vagy csupán egyetlen Aphrodité-Erósz pár van, csak hatásaik különböznek:

Nem tudom, hogy csak egyetlen Aphrodité létezik-e vagy kettő, Égi és Közönséges. Zeusznak is sok mellékneve van, noha róla tudjuk, hogy csak egy van belőle. Azt azonban látom, hogy mindkét Aphroditének vannak oltárai és szentélyei, és a Közönségesnek tisztátalabb, az Éginek viszont szentebb áldozatokat mutatnak be. (8/6, 37)

Kritobulosz szerelme Kleiniasz iránt alighanem alapvetően inkább „közönséges”, hasonlóan Kalliaszéhoz Autolükosz iránt, akit nem véletlenül *tanít* erényes szerelemre Szókratész a végén. Az időről-időre felbukkanó, nőkhöz fűző szerelem vélhetően alapvetően szintén ebbe a nembe tartozik: a dialógus záró erotikus színdarab hatásaként a házasság férfiak gyorsan haza-

indulnak, hogy felhorgadó kedvüket asszonyaikon töltsék ki... Ugyanakkor fölvethető, hogy a Hierón dialógus egyik hangsúlyos helyén a házasságon belüli kapcsolat döntő elemének a házasok közötti barátságot nevezi Xenophón.

Ennek ellenpárja lehet a kedveskedő ripacskodás példajaként idézhető szókratészi áltíltakozás:

Egyedül te nem szeretsz senkit, Antiszthenész?

Az istenekre, dehogynem – vágta rá –, téged, de nagyon!

Szókratész pedig tréfából fanyalogva felelt. – Most ne tarts föl ilyenekkel, mint látod, éppen mással vagyok elfoglalva!

Antiszthenész e Szókratésznek tett szerelmi vallomásában alapvetően arról a bölcsességszeretővel való morális tanítványi viszonyról van szó, amelyről Ficino-idézetünkben olvastunk. Ugyanakkor vélhetőleg nem hiányzik belőle az a szál sem, amely Platónat arra készteti, hogy az ő *Lakomájában* záró szereplőként felléptetett Alkibiadésszal hosszú monológot mondasson, melyben gyalázza Szókratészt, jórészt azért, mert sehogyan sem tudta rávenni a közönséges Erósz inspirálta együttálásra.

Ákárhány Aphrodité van is azonban, fontos kiemelniünk, hogy a polisz szála Xenophónnál is elválaszthatatlanul összefonódik az Erósz-szállal, s nála ez a szál is jóval nyersebb, mint Platónnál. Explicit módon elsőként azon a fontos helyen bukkan fel, ahol Szókratész beszél arról, amit ő tart a legkiválóbbnak magában. A nyerseséget jól jellemzi, hogy mindenki megrökönyödésére a kerítő mesterségben való jártasságát említi, ebből indítja első „szókratikus” beszélgetését arról, miben is áll ez a „dicstelen mesterség” (28). Ami e beszélgetésben körvonalazódik, az a szerelemlétra durván összeeszkábált változata: nem a szerelmesről van benne szó, hanem arról, aki eléri, hogy a felekben rokonszenv ébredjen egymás iránt. Az első fokot az jelenti, ha a rokonszenvet külsőségek ébresztik fel, a haj és a ruházat. A második, ha barátságot ébresztő beszédre tanítja a feleket, s az teszi őket rokonszenvessé. A harmadik az egy test után a sok test szeretetére vezető platóni foknak felel meg: a kerítő akkor sikeres, ha nem egy, de sok ember rokonszenvét kelti föl, s végül akkor lesz „egészen kiváló kerítő”, ha képes megtanítani őket arra, „hogy az egész város rokonszenvét elnyerjék”. (29) Sőt, Xenophón Szókratésze még ennél is tovább megy, hisz a kerítő, a felhajtó mesterségének legfőbb kiválóságát, a „szerelemlétra” legfelső fokát abban látja, ha *városok közötti* egyezséget képes létrehozni.

Aki ugyanis képes felismerni, kik válnának egymás hasznára, fel tudja kelteni bennük egymás iránt az érdeklődést, az szerintem az államok között is barátságot tud teremteni, és boldog házasságot is

tud közvetíteni. Az ilyen ember nagy hasznára van az államoknak, a barátainak és a szövetségeseeknek. (4/61, O 30)

Talán nem tévedek, ha a házasságszerzés felbukkanása nyomán az állam-szövetség létrehozása mellett úgy értelmezem a mindkét nemre irányulni kész Erósz összefonódását a poliszgondolattal Xenophónnál, hogy a heteroszexuális Erósz égi hatásai a kizárólagos kapcsolatot alapozzák meg annyiban, amennyiben a Hierónban olvasható, korábban említett különös megfogalmazása előfeltételezi a férfi-nő kapcsolatnak azt az intimitását, amelyet egy harmadik belépése tönkretesz.

[S]ok városban úgy vélik, hogy a házasságtörőket nyugodtan halálra lehet ítélni, hiszen ők a férj és a feleség közötti baráti viszony megromlói, viszont ha az asszony akarata ellenére lesz másé, a férj emiatt semmivel sem fogja őt kevésbé értékelni, feltéve persze, hogy az asszony érzelmei változatlanok. (3/3-4, 555)

De itt persze valóban csak az „Égi” Erószra lehet gondolni, hisz „mindközönségesen”, mint említettem, Erósz még az újdonsült házaspár Kritobuloszt is a Kleiniász iránti lángoló szerelemre indítja, Nikératoszt pedig megvádolják, hogy azért propagálja a hagyományok borításában, hogy a feleségével elhithesse, hogy senkivel sem váltott csókot.

A fiúszerelmek „égi” Erószát viszont, ha Szókratészt tekintjük legfőbb megtestesüléseként – amit nemcsak saját tanúságtételei alapján tehetünk meg mind Platónnál, mind Xenophónnál, hanem Ficino sajátos kommentárja nyomán is –, a kizárólagos kapcsolatok fő ellenségének kell látnunk. Korábbi Ficino-idézetünk is alapvetően erről szól, Platón Alkibiádészének vádaskodásai is, és Xenophón Antiszthenésze is ezt fejezi ki, amikor válaszol Szókratész korábban idézett évődő ripacszkodására:

Jól tudjuk ám – zsörtölődött Antiszthenész –, hogy mindig ezt csinálod! Te, önmagad kerítője! Egyszer arra hivatkozol, hogy a daimonion tiltotta meg, hogy velem beszélj, máskor meg más kibúvót találsz. (8/5, O 36)

„Önmaga kerítője” a szókratészi értelemben aligha lehet más, mint aki „együttlétet”, közösséget alapoz meg az erényes szeretet fölkeltésével önmaga iránt, de közvetve vélhetőleg a szeretők között is – hisz amikor az egész város rokonszenvének felkeltéséről beszél, „városon” aligha érthetjük egymásra acsarkodó polgárok tömegét. Annál is kevésbé, mivel egy olyan helyen, ahol Xenophón biztosan Platón *Lakomájára* utal vissza, éppen azt latolgatja, milyen fajta szerelmek az, amelyik valóban ütőképpessé tesz egy hadsereget, ha tagjai között fennáll.

Pauszanasz, Agathón költő szerelme mégis védelmébe veszi azokat, akik mértéktelenségükben együtt fetrengenek, azt állítva, hogy a legbátrabb hadsereg szeretőkből és szerelmükből jött létre. [...] A lakedaimóniak ezzel szemben úgy tartják, ha valaki a testi szerelemre vágyik, minden megtiszteltetésből és erkölcsi jóból kirekeszti magát. Olyan kiválóan nevelik a szeretőket az erényre, hogy még idegenek között, ha szerelmesüktől távol állítják is őket csatasorba, ugyanúgy szégyennek tartanak cserbenhagyni azt, akit éppen melléjük osztottak be.” (40)

Azt nem állítanám ugyan, hogy Xenophón nem ferdíti el ezzel az értelmezéssel Pauszanasz Platóntól előadott gondolatait, de a lényegen ez nem változtat: az igazi közösséget a lelki kapcsolat értelmében vett „égi” szerelemre alapozva gondolja el. Legalábbis ennek az elgondolásnak védelmében foglalkoztatja Szókratészt abban a hosszú gondolatmenetben, amelyben Szókratész Kalliaszt igyekszik erényes szerelemre tanítani Autolükosz iránt.

Hérára, Szókratész – vágott közbe Hermogenész –, sok más tettedért is csodálatlak, de most azért, ahogyan bókokba szőve oktattad Kalliaszt, hogyan kéne viselkednie [még inkább]! (O 37)

Még maga a mindenki által vágyott csodaszép Autolükosz is tanúságot tesz a végén arról, hogy a világra szólón csúnya Szókratész morális nagysága legalábbis rokonszenvet ébresztett benne – vagyis Szókratész jól úzte az önmaga kerítőjének mesterségét:

Autolükosz ekkor visszafordult, és azt mondta: – Hérára, Szókratész, azt hiszem, testileg-lelkileg kiváló ember vagy! (O 42)

Ennek a lelki, erényes szerelemnek alapvető példái a poliszközösségért véghezvitt, igen különböző tettek. A Themisztoklészt Hellász felszabadítására képessé tevő erény, a Periklészt Athén legjobb tanácsadójává tevő erény (Platón *Gorgiasz*beli Szókratésszel szemben, aki Periklészt is semmibe veszi mint politikust), a Szólont a legjobb törvények alkotására képessé tevő erény. Szókratész majd Kalliasz ugyanabban az értelemben foglalja össze a beszéd tanulságát: az égi Erősz mindkettejüknél a polisz szeretete:

Mindig is osztotam a várossal az olyan férfiak iránti szerelemben, akik természetüknél fogva kiválóak, és buzgón törekszenek az erényre.

Így fejezte be szónoklatát Szókratész, Kalliasz pedig a következőképp reagált:

Szóval a város számára akarsz kerítőként kiközvetíteni, Szókratész, hogy politizáljak, és az állam mindig szeressen? (41)

S valóban, a „valódi férfierényt” Xenophón Szókratésze a poliszért ténykedő Erósz megnyilvánulásaiban látja. Természetesen – gondolhatjuk – hiszen egy demokratikus rezsim épp polgárai polisz-szereteten áll vagy bukik. De mit lehet kezdeni egy zsarnoki rezsimmel? Ha nem is polgárként, de legalább íróként, aki a *Lakomában* kifejtett poliszpolgári erényes szeretet eszményét a zsarnokság valóságával ütközteti.

Xenophón a dévajkodó lakomán együttlévő, egymás szavába vágó, egymással évődő vagy akár csúfondárosan viselkedő athéniai sokszereplős zsi-bongásával szemben egy végletesen lecsupaszított jelenetet állít elénk másik említett dialógusában: Szimonidész fölkeresi Hierónt, a zsarnokot. Ők ketten váltanak szót, miközben szinte minden mondatból sugárzik a mindent átható félelem – messze nem a „túlfűtött erotika uralja a társalgást. Csodálni is lehet Szimonidészt, aki végül szeretetre próbálja tanítani a zsarnokot.

A történet egyszerűen összefoglalható, végtére is a zsarnok egydimenziós-ként feltüntetett élete nyomja rá bélyegét erre is. Szimonidész fölkeresi Hierónt, a zsarnokot, és fölteszi a kérdést, miben különbözik a magánemberi élet a zsarnokétól. Az előbbieket véleményét kifejezve fölveti, hogy a zsarnok élete sokkal élvezetgazdagabb, örömtelibb, látványosabb, mint az egyszerű embereké. Hierón ezzel szemben folyamatosan cáfolja ezt a vélekedést olyan érvekkel, amelyek végső soron mind visszavezethetők egyetlen körülményre, a szeretet- s bizalomhiány elviselhetetlenségére. Válaszként a Szimonidésztől javasolt értelmezésekre, melyek a zsarnokélet fényét emelik ki, Hierónt folyamatosan úgy beszélteti Xenophón, hogy az Platón *Gorgiasz*ának Szókratészét igazolja az ottani Kalliklészszel szemben. Kalliklész ideálja a természet-től erős és ereje által természetből uralkodásra s mindennek összeharácsolá-sára és élvezésére teremtett boldog zsarnokról mintha a Szimonidész által előadott zsarnokkép megfelelője lenne, amely unós-untalan naívként leplező-dik le. Mindenesetre, amit Hierón cáfolatként folyamatosan mond, az a *Gorgiasz*beli Szókratészt igazolja, aki kitartóan hajtogatja, hogy jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint megcselekedni. Alapvetően Hierón is ezt tá-masztja alá, hisz a dialógus bináris világában ő az, aki igazságtalanságok tömegét követi el mindenki mással szemben.

A zsarnoki módon, vagyis az igazságtalanságra építve kormányzott polisz a zsarnok nézőpontjából élehetetlenként mutatkozik meg. Ezt a legjobban Erósz különböző hatásainak bevonása a diskurzusba világítja meg. Szimoni-dész itt is naiv vagy ál-naiv módon minden elképzelhető szexuális vágy ki-elégítésének lehetőségét veti föl a zsarnoki élet kiválóságának alátámasztása-ként.

Akkor bizonyára csak a testi szerelem gyönyörei teszik kívánatossá az egyeduralmat. Mert ennek birtokában tényleg megkaphatod a legszebbeket, akiket csak megkívánsz. (550)

Hierón, mint az várható, tagadja ezt a konklúziót, éspedig épp a szerelem fogalmában rejlő rétegek szétválasztása és elmélyítése révén. Első rétegben a házasságról beszél, ezáltal is felmutatva Erósz hatásainak lényegi kétneműségét a xenophóni diskurzusban. Ám „a gyermeknemzés körüli élvezetek” még a xenophóni zsarnok számára is elmaradnak a fiúszerelemből fakadó mögött, s így az abból nyerhető legfőbb gyönyörűség elmaradása nagyobb úrt hagy maga után, mint a legmegfelelőbb – azaz a büszke és rátarti – nők megszerzésének lehetetlensége. A legfőbb gyönyörűség ugyanis a reménytelennek tűnő szerelmi vágy váratlan beteljesüléséből fakadó szerelmi kéj, amely ismeretlen az ő számára.

Mert jóllehet én is azt szeretném Dailokhosztól, amire emberi természetem kényszerít a szépekkel kapcsolatban, de amire igazán és hevesen epedezem, az mégis az, hogy vágyamat szerelemmel és saját jószántából csillapítsa, és úgy hiszem, előbb tennék kárt magamban, mintsem hogy erőszakkal kényszerítsem bármire is. (O 551)

Eddig a szerelem fogalmában rejlő rétegek szétválasztása volt a gondolatmenet fő tárgya. Ennek során Xenophón-Hierón elkülönítette a nők iránt érzett, házassághoz és gyermeknemzéshez vezető erotikus vágyat a fiúszerelemtől, illetve a szerelmet, mint beteljesült vágyat ennek igazi vágy-aspektusától. A következő lépés a barátság kiemelése lesz Erósz bármely fajtájának lényegeként, olyannyira, hogy még az államok közötti viszony is erotikus viszonyként jelenik meg, amely végül a korábban idézett passzusba torkollik a házasságtörők jogos kivégzéséről.

Ha valakit szeretnek, akkor örülnek a jelenlétének, boldogan tesznek jót vele, [...] és egy emberként sietnek a segítségére, ha bajba jutott. Még az államok sem hagyhatják figyelmen kívül, hogy a barátság nagyszerű áldás és örömmel tölti el az embereket. [...] Oly nagyra becsülöm én, ha szeretik az embert, hogy úgy vélem, akit szeretnek, annak valóban az ölébe hull minden jó, az istenektől és az emberektől egyaránt. (O 555)

Hierón tehát egyfajta szerelmi morális világrendet tétel, amelynek szilárd érvényesülése dacol a zsarnokkal is, akinek minden más, világi hatalom engedni kényszerül. A barátság a minden szerelmi viszony mélyén rejlő legfőbb jó, az, ami a legerősebb kötelékként tartja össze a legkülönbözőbb erotikus viszonyokat:

Véleményem szerint azok a legerősebb kötelékek, amelyek szülőt gyermekhez és viszont, testvért testvérhez, férjet feleséghez, bajtársat bajtárshoz kötnek. [...] az emberek az ilyen kapcsolatokban tudnak a leginkább szeretni. (555)

A bajtársiasság kiemelése akarva akaratlan alkalmat ad arra, hogy ezt a szöveget is egy platóni *Lakomabéli* téma kibontásaként értelmezzük. Mint erre korábban már utaltunk Xenophón *Lakomája* kapcsán, ott Pauszaniasz külön kiemeli, hogy a férfiszeretőktől – ez felelhet meg a hieróni bajtársaknak – joggal tartanak a zsarnokok: egymás iránti szeretetük félelmet nem ismerővé teszi őket a gyűlölt zsarnokkal szemben. Pont ebbe az irányba vezeti Xenophón Hierónt is:

De mi a helyzet a türannoszokkal? Többen megölték gyermeküket, mások éppen általuk veszték el, testvérek [...] egymás életére törtek, többeket pedig saját feleségük gyilkolt meg, és azok a bajtársak, akiket legjobb barátjukként tartottak számon, csapdát állítottak nekik. (555)

Minden jel arra mutat, hogy a magánember és a zsarnok között aszimmetrikusan oszlik meg a hiány, a szükség, *penia*, amely így vagy úgy elháríthatatlanul jellemzi a véges emberi létet. A zsarnok a *magánemberi* szükségletekből ugyan akár felfokozott mértékben is képes kielégülést szerezni, ám nagy árat fizet érte: „a szükség miatt rákényszerülnek, hogy egész életükben szégyenletes gonoszтetteket eszeljenek ki”(557), vagyis igazságtalanságot igazságtalanságra halmozzanak. Ennek viszont valóban zsoldja lesz az erőszakos halál, legvalószínűbben épp azoknak a kezétől, akikben a *magánember* gondolkodás nélkül megbízhatna. A *bizalom a zsarnok örökkévalón kielégíthetetlen szükséglete*. Ennek híján még a szerelemlétra negyedik fokán álló törvények sem működnek a számára:

Nekünk, kedves Hierón, a táborban elég pusztán őrszemeket állítanunk, s aztán nyugodtan megvacsorázunk és nyugovóra térünk. [...] Zeuszra, így van, Szimónidész, mert a törvények szemmel tartják az őrszemeket, [...] a türannoszok viszont bérért fogadják fel az őroket, akár az egyszerű aratómunkásokat. (559)

S itt nyilván kiegészíthetjük az Erősz működésével vonható párhuzamot: amikor az őr megöli a zsarnokot, helyett, hogy megvédené, mert sokkal több pénzt kap ezért az egyetlen pillanatért, mint amúgy több évnyi védelmi szolgáltatásért, akkor nyilvánvalóan a pénzért árult közönséges szerelem automatizmusa működik benne, a törvények tiszteletében megnyilvánuló, értelmi megfontoláson nyugvó égi Erősz helyett.

A dialógus zárataként Szimonidésztől előadott tanítást, amelyre már többször utaltunk, kézenfekvő egyfajta machiavellista fejedelemtükröként értelmezni platonikus értékrenddel a háttérben. Az uralkodó feladata kettős. Egyrészt „[m]egtanítani az embereket minden szépre és jóra, és azt, aki a legkiválóbb a végrehajtásban, megbecsülésben és tiszteletben részesíteni”; másrészt „megszégyenítést, büntetést és fenytést alkalmazni olyanokkal szemben, akik kívánni valót hagynak maguk után”. Nem meglepő, hogy a tanácsot követve az uralkodó maga osztja majd a dicséretet, de másra testálja a fenytés végrehajtását. Ugyanakkor, e Machiavellit megelőlegező felosztás, mint pusztá hatalmi eszköz világosan kiegészül egyfajta erotikus morális világrenddel, amelyet még a zsarnok is kénytelen elismerni. Ezért a tanítás kétféleképp értelmezhető. Vagy úgy, hogy a fiktív Szimonidész a kezdettől meglévő naivitását fokozza a végletekig, figyelmen kívül hagyva a szeretetlenség leküzdhetetlenül „transzcendentális” jelenlétét a zsarnok életében, vagyis azt, hogy diametrális ellentét feszül a zsarnoki hatalomgyakorlás és a szépre-jóra való nevelés között. Vagy úgy, hogy Szimonidészt kifinomultan gondolkodó s jövőbelátó politikai teoretikusnak tekintjük valóban megszívlelhető, sőt megszívlelendő tanácsokkal, amelyeket még a 20-21. században is sikeresen alkalmaznak egyes zsarnoki főhatalmak – persze a tisztán Machiavelli-féle változatban, megfelelkezve a platóni-ficinói morális értékrendről.